

WORT UND ANTWORT WORT

47. JAHRGANG HEFT 4

Oktober/Dezember 2006

Frömmigkeit

ZEITSCHRIFT FÜR FRAGEN DES GLAUBENS

Frömmigkeit

Eine Annäherung „vom Anderen her“

Henning Klingen

Von Martin Heidegger stammt bekanntlich der Satz „Das Fragen ist die Frömmigkeit des Denkens“¹. Ohne Heidegger für eine heute relevante, zeitdiagnostisch sensible und gesellschaftskritisch vernehmbare Theologie vereinnahmen oder gar rehabilitieren zu wollen, lassen sich für die hier gewählte Perspektive auf Frömmigkeit als biblisch grundierte Lebensweise im Horizont des Anderen dennoch drei zentrale Aspekte aus dieser Formulierung herausarbeiten.

So macht Heidegger zum einen deutlich, dass das Denken, die Vernunft, nicht ohne die Dimension des Anderen, desjenigen, den man „be-fragt“, dem man sein Interesse zuwendet, auskommt. Diese Hochschätzung des Anderen, des Gegenübers, christlich gesprochen: des Nächsten fließt bei Heidegger in den Begriff der Frömmigkeit ein. Zum zweiten drückt sich in der Hochschätzung der Frage und damit zugleich auch des Anderen eine Form der Demut, der Ergebenheit vor und für das Andere, letztlich für Gott, aus. Zum dritten schließlich zeigt sich in diesem Satz die Offenheit des Horizontes, in welche eine biblisch verwurzelte Frömmigkeit einweist, bedeutet denn das Fragen nicht gerade im Kontext einer Hingabe an den Gefragten auch eine letzte Offenheit, eine letzte Unbestimmtheit, eine Leerstelle, die nicht an der Oberfläche bleibt, sondern bis tief in das Denken selbst hineinreicht? Diese drei Aspekte sollen im Folgenden in Form kurzer theologischer „Erkundungsgänge“ skizziert werden.

Frömmigkeit als Leidenschaft für den Anderen

1944 schrieb der evangelische Theologe Dietrich Bonhoeffer aus der Nazifhaft: „... unser Christsein wird heute nur in zweierlei bestehen: im Beten und im Tun des Gerechten unter den Menschen“². Bonhoeffers eigenes Leben, insbesondere seine letzten zwei Jahre, in denen er sich aktiv am Widerstand gegen Hitler beteiligte, geben davon Zeugnis, dass es sich sowohl beim Beten als auch beim Tun des Gerechten nicht um zwei unabhängige Momente handelt, sondern um einen einzigen, beide Elemente verbindenden Vollzug christlichen Glaubens. Die Frömmigkeit, die Bonhoeffer lebte, erkannte, wie er in einem anderen Brief aus der Haft schrieb, das Jenseitige nicht im „unendlichen Fernen“, sondern im Nächsten.³ Gott erfuhr er darin „mitten in unserem Leben jenseitig“⁴, ohne ihn zugleich zu bagatellisieren und zu säkularisieren. Damit rückt der Frömmigkeitsbegriff nah an jenen biblischen Begriff heran, der als ein

¹ M. Heidegger, Die Frage nach der Technik, in: ders., Vorträge und Aufsätze. Pfullingen 1954, 13–44, hier 44. Vgl. weiterhin E. Schaeffler, Frömmigkeit des Denkens? Martin Heidegger und die katholische Theologie, Darmstadt 1978.

² D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung. Briefe und Aufzeichnungen aus der Haft, Gütersloh 1997, 156.

³ Vgl. ebd., 201.

⁴ Ebd., 141.

durchgängiges neutestamentliches Motiv und Bindeglied und damit als ein Kern der biblisch-jesuanischen Botschaft verstanden werden kann: *Nachfolge*.⁵ Angesichts der Tatsache, dass „Frömmigkeit“ an sich kein biblischer Begriff ist, findet der gesuchte Begriff einer *politischen Frömmigkeit vom Anderen her* in eben jenem Begriff der Nachfolge seinen Anknüpfungspunkt. Seine biblische Entsprechung findet der Bonhoeffersche Konnex von Gebet und Tun des Gerechten, also Nachfolge, bei Matthäus, wo Jesus auf die Frage nach dem wichtigsten Gebot antwortet: „Du sollst den Herrn, deinen Gott, lieben mit ganzem Herzen, mit ganzer Seele und mit all deinen Gedanken. Das ist das wichtigste und erste Gebot. Ebenso wichtig ist das zweite: Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst. An diesen beiden Geboten hängt das ganze Gesetz samt den Propheten“ (Mt 22,37–39). Nachfolge bekommt damit einen unbedingten, nahezu uneinlösbaren Charakter, weist sie den Christen doch in eine Diesseitigkeit ohne kontemplative Hintertür ein, in radikale Proexistenz. Um diese Radikalität wusste im Übrigen auch Bonhoeffer, als er appellierte: „Das Diesseits darf nicht vorzeitig aufgehoben [fast könnte man sagen: aufgegeben, H.K.] werden.“⁶

Johann Baptist Metz goss diese dialektische Durchdringung von Hoffnung im Horizont eschatologischer Erwartung und weltlicher Nachfolge in die Formel der unbedingten Zusammengehörigkeit von Mystik und Politik: „Die Radikalität der Nachfolge ist mystisch und politisch zugleich.“⁷ In Abgrenzung zu seinem Lehrer Karl Rahner bezeichnete Metz die geforderte Mystik entsprechend als „Mystik der offenen Augen“⁸, im Gegensatz zu einer inwendig-vergeistigten „Mystik der geschlossenen Augen“. Die sich darin ausdrückende, der Frömmigkeit als gelebte Mystik der offenen Augen eigene, genuin-praktische Flanke unterscheidet den gesuchten Frömmigkeitsbegriff damit zugleich auch von der Kontemplation, die die geistige Versenkung in ein Ich einübt, welches es zu überwinden (und gerade nicht in Intersubjektivität praktisch auszubilden) gilt.

Vor diesem Hintergrund lässt sich die heutige Wiederentdeckung der Spiritualität auch nicht mit dem Maßstab eines biblisch fundierten Frömmigkeitsbegriffs messen, neigen diese Spiritualitätsformen doch dazu, die im gleißenden Licht der unüberwindbar scheinenden gesellschaftlichen Probleme und Herausforderungen schmerzenden Augen zu schließen – und sich damit letztlich zu Komplizen der herrschenden Apathie und Hilflosigkeit zu machen.

Frömmigkeit als Leidenschaft für Gott

Biblisch betrachtet ist Frömmigkeit die eigentliche Grundhaltung des Menschen vor Gott. Indem er als *fascinatum et tremendum* erfahren wird, bildet er zugleich den Horizont der biblischen Lebenswirklichkeit. Dass diese Frömmigkeit als ganzheitlicher Akt des Lebens im Horizont Gottes nichts mit Unterwürfigkeit zu tun hat, demonstrieren dabei insbesondere jene biblischen Figuren, die das Ja zu Gott durch die Anfechtung

⁵ Vgl. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, hrsg. von M. Kuske, Gütersloh 2002. Vgl. weiterhin J.B. Metz, *Zeit der Orden? Zur Mystik und Politik der Nachfolge*, Freiburg/Br. 1977.

⁶ D. Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, a.a.O., 179.

⁷ J.B. Metz, *Zeit der Orden?*, a.a.O., 45.

⁸ Ders., *Im Pluralismus der Religions- und Kulturwelten. Anmerkungen zu einem theologisch-politischen Weltprogramm*, in: ders., *Zum Begriff der neuen Politischen Theologie. 1967–1997*, Mainz 1997, 197–206, hier 205.

hindurch zu sprechen vermögen, jene Figuren, die ihre Leidenschaft für Gott, ihre *Gottespassion*, gerade darin erweisen, dass sie leidenschaftlich auch *gegen* ihren Gott schreien, dass sie aufrechten Hauptes gehen, um freiwillig vor ihm knien zu können. Es sind dies z.B. die Figuren Hiob und Jona, die an ihrem Gott zu verzweifeln, ja nahezu an ihm zu zerbrechen drohen und deren Gottesleidenschaft sie zum Widerstand gegen Gott selbst motiviert.⁹ Ebenso findet diese Passion ihren Ort in den Psalmen, in der Abfolge von Lobpreis und Klage, von Widerstreit und Hingabe, von himmelschreiender Gottverlassenheit und dem Vertrauen auf Gottes rettendes Handeln, dem Vertrauen auf den guten Hirten.

Frömmigkeit in diesem Sinne hat also nichts mit Unterwürfigkeit zu tun, sondern beschreibt eine Lebenshaltung, die sich weniger am Aufleuchten des Heiligen in der Profanität zu ergötzen sucht, als vielmehr das Fehlen jeglicher Anzeichen des Heils und die Abstinenz von Gerechtigkeit beklagt – biblische Frömmigkeit ist sozusagen praktische, gelebte „Theodizeempfindlichkeit“ (J.B. Metz). Ihren eigentlichen Motor, ihre Widerstandsressourcen, findet eine solche Frömmigkeit als Gottespassion in der Ausständigkeit des Gottesreiches, in der Ungleichzeitigkeit einer zwischen Verheißung und Ausständigkeit zerrissenen Existenz. „Wir leben im Vorletzten und glauben das Letzte“¹⁰, so sagt es Bonhoeffer. Doch erwarten wir Christen tatsächlich noch etwas? „Bieten wir Christen“, so fragt Metz, „der Welt nicht das peinliche Schauspiel von Menschen, die zwar von Hoffnung reden, aber eigentlich nichts mehr erwarten? Ist das christliche Leben noch mit zeitlich orientierter Erwartung und Sehnsucht aufgeladen?“¹¹ Bonhoeffer war erfüllt von dieser Gottespassion: selbst angesichts niedergehender Bomben und der drohenden Gefahr seiner eigenen Hinrichtung dichtete er „Von guten Mächten wunderbar geborgen“ – nicht als Beschreibung und gleichsam spirituelle Überhöhung seiner eigenen Lage, sondern vielmehr als Herausforderung Gottes, als *Bitte um Gott selbst*: Gott solle sich endlich als jener erweisen, der er zu sein versprochen hat, als jener Gott, der uns wunderbar geborgen sein lässt: Ein Anruf, wie ihn Psalm 44 in entwaffnender Dramatik vor Augen führt, wenn der Psalmist ruft: „Wach auf! Warum schläfst du, Herr? Warum verbirgst du dein Gesicht, vergisst unsere Not und Bedrängnis?“

Frömmigkeit als Leidenschaft für den offenen Horizont

Der biblische Glaube drängt in die Praxis, drängt dazu, *politisch* in dem Sinne zu werden, dass er einer demokratischen Rechtsgemeinschaft etwas geben kann, was sie – in Anlehnung an das bekannte Diktum Ernst Wolfgang Böckenfördes¹² – selbst nicht zu garantieren, geschweige denn zu reproduzieren vermag: ein *demokratisches Ethos*, welches das Individuum der liberal-politischen Gleichgültigkeit dem Anderen gegenüber entreißt und die Frage nach gesellschaftlicher Gerechtigkeit vom Blick auf die je eigenen Rechte hin auf die Gerechtigkeit für den Anderen lenkt.¹³ Was der biblische Glaube als gelebte

⁹ Vgl. hierzu u.a. die exegetischen Arbeiten von Jürgen Ebach, Cassandra und Jona. Gegen die Macht des Schicksals, Frankfurt/M. 1987; ders., Streiten mit Gott. Hiob. 2. Bd., Neukirchen-Vluyn 1996.

¹⁰ D. Bonhoeffer, Widerstand und Ergebung, a.a.O., 88.

¹¹ J.B. Metz, Zeit der Orden?, a.a.O., 79.

¹² E.-W. Böckenförde, Fundamente der Freiheit, in: E. Teufel (Hrsg.), Was hält die Gesellschaft zusammen? Frankfurt/M. 1996, 89–99.

¹³ Vgl. J.B. Metz, Monotheismus und Demokratie. Über Religion und Politik auf dem Boden der Moder-

Frömmigkeit damit für den säkular-demokratischen Rechtsstaat zu bieten hat, ist gerade nicht das derzeit so angesagte Beharren auf angeblich christliche Wurzeln, auf einer Orientierung und Sicherheit spendenden Kraft, die aus einem nurmehr subkutan in die Lebenswelten hineinreichenden Christentum ausgehen soll – es ist dies vielmehr eine „desintegrierende“ Kraft, die immer wieder gewohnte Strukturen aufbrechen hilft, eine messianische Kraft, die gerade dort, wo Gesellschaft scheinbar reibungslos „funktioniert“, die Frage nach dem unabgegoltenen Anrecht auf Gerechtigkeit für die Opfer und Untergegangenen stellt.¹⁴

Quelle dieser unterbrechenden Kraft ist eine Form der Erinnerung, die das Leiden gerade nicht einreicht in eine evolutionär fortschreitende Zeit, die die Toten gerade nicht verloren gibt, ihnen nicht gleichgültig gegenüber steht und ihnen nicht das Stimmrecht entzieht. Es ist dies ein Eingedenken, in dessen Kraftfeld sich der Mensch als „Überlebender“ (B. Liebsch) in bleibender *Verwiesenheit auf* und *Verantwortung für den Anderen* begreifen lernt; es ist dies damit auch eine *gefährliche Erinnerung*, da das Leben zu einem versehrten Leben wird, wo es, den Tod des Anderen erinnernd, der Nichtigkeit des Todes zu nahe gekommen ist. Zugleich jedoch enthält diese Erinnerung einen rettenden Funken, insofern sie von der Gegenwart fordert, dass nicht sich jene Katastrophalität wiederhole, auf der die Gegenwart ruht und insofern sie auf diese Weise den Imperativ verstetigt, dass das Leiden nicht mehr sei.¹⁵

In dem Maße also, in welchem Gegenwart mit Vergangenheit aufgeladen ist, trägt sie auch bereits die Erinnerung an eine Zukunft in sich, die von Gerechtigkeit zeugt, die – wie es insbesondere die biblische Apokalyptik herausgearbeitet hat – die Vision eines „neuen Himmels und einer neuen Erde“ enthält.

Frömmigkeit bezeichnet in diesem Kontext eine Lebensweise, die an eben dieser Möglichkeit einer anderen, einer Gegen-Geschichte, aus der Erinnerung heraus festhält. Biblische Frömmigkeit ist sozusagen „Frömmigkeit der Leerstelle“; sie ist das Harren in glühender Erwartung, die sich ihren „Möglichkeitssinn“ (R. Musil) bewahrt hat und sich nicht durch vorschnelle Antworten beruhigen lässt. Tradition stellt in diesem Zusammenhang im Übrigen gerade nicht eine zeitlose Verstetigung des Status quo und eine unkritische Unterordnung unter scheinbar bewährte Gepflogenheiten dar, sondern die Verstetigung der Hoffnung auf die Möglichkeit einer anderen Geschichte, die in Traditionen erzählt wird. Frömmigkeit als Ausdruck einer gelebten Tradition ohne Traditionalismus wird in diesem Verständnis zu einer Form der Einübung in eben diese Hoffnung – und damit zu einer gleichzeitigen, verstetigten Form der Selbstkritik: So ist das „Ja“ zu Gott, welches die Frömmigkeit unter den schrecklich erschwerten Bedingungen dieser Zeit spricht, zugleich Widerstand gegen eben diese Zeit in ihrer gnadenlosen Unerlöstheit, Widerstand gegen ein gesellschaftliches Fortschreiten, welches jene vergisst, über jene hinwegsteigt, die zu Opfern des Fortschritts werden und wurden.

Die Hoffnung freilich ist kein „Besitz“, kein starkes Argument, welches der Christ in Heilsgewissheit selbstsicher vor sich hertragen kann. Seine Hoffnung ist und bleibt eine

ne, in: J. Manemann (Hrsg.), *Demokratiefähigkeit* (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 1), Münster 1996, 39–52.

¹⁴ Vgl. J. Manemann, „Die Permanenz des Theologisch-Politischen“ (C. Lefort). Chancen und Gefahren für das Christentum in der gegenwärtigen Krise der Demokratie, in: *Concilium* 41 (2005), 255–265.

¹⁵ J.B. Metz, *Memoria passionis*. Ein provozierendes Gedächtnis in pluralistischer Gesellschaft. Bearbeitet von J. Reikerstorfer, Freiburg/Br. 2006.

geborgte Hoffnung, sozusagen jener Türspalt, welcher für den Messias geöffnet bleiben muss – und welcher damit gegen alle politischen Schließungsversuche verteidigt werden muss, die im Wahn politisch-technokratischer Machbarkeit die Möglichkeit zur Selbstkritik und zur immer neuen Selbstüberschreitung hin zu Anderen zu vergessen drohen. Die amerikanische Politologin Agnes Heller hat diese Horizont-öffnende Option in einer bekannten Wendung wie folgt ausgedrückt: „Der leere Stuhl wartet auf den Messias. Wenn jemand diesen Stuhl besetzt, kann man sicher sein: es handelt sich dabei um den pervertierten oder verlogenen Messiah. Wenn jemand den Stuhl wegnimmt, dann ist die Vorführung zu Ende und der Geist wird die Gemeinde verlassen. Die Politik kann diesen unbesetzten Stuhl nicht gebrauchen, aber solange man den Stuhl belässt, wo er ist, genau dort im Zentrum des Raumes, wo er in seiner warnenden, vielleicht sogar pathetischen Leere fixiert bleibt, müssen die politischen Handlungsträger sein Dasein immer noch in Rechnung stellen. Zumindest steht es ihnen frei, sein Dasein in Rechnung zu stellen. Alles Übrige ist Pragmatismus.“¹⁶

Von der Notwendigkeit eines neuen Ortes der Frömmigkeit

Wo die moderne, heute angeblich boomende Spiritualität den Menschen in sich selbst „ver-rückt“, ihn zu geistigen Reisen ermuntert, „ver-rückt“ Frömmigkeit ihn in ihrer hier skizzierten, biblisch eingeholten Bedeutung in die konkrete Nachfolge hinein. Kein Wunder also auch, dass in einer komplexen, ausdifferenzierten Welt, in welcher angesichts der globalen politischen, wirtschaftlichen wie sozialen Herausforderungen ein ebensolches globales Denken gefordert ist, die Nachfolge als radikale Lebensform „vom Anderen her“ wenig zeitgemäß und angesagt wirkt.

Wenn das Ich, welches zwischen Ökonomie und Politik zerrieben zu werden droht und dem Ungewissheit zur einzigen Konstante geworden ist¹⁷, in dieser Situation die Spiritualität als gänzlich neue Erfahrung, als Gefühligkeit in einem sonst gefühllosen Alltag, empfindet, so ist das freilich nicht partout schlecht. Dennoch bleibt aus Sicht radikaler biblischer Nachfolge-Frömmigkeit diese Form der Spiritualität ein Krisenphänomen, eine halbierte Frömmigkeit. Es bedarf daher neuer Orte und Räume, um den biblischen Konnex zwischen Mystik und Politik neu zu beseelen und zu beleben.

Vor fast 30 Jahren wies Johann Baptist Metz der hier bezeichneten Frömmigkeit einen konkreten Ort, eine konkrete Form der Existenzweise zu: So waren es damals seines Erachtens insbesondere die *Orden*, in denen eine Nachfolge-Frömmigkeit eingeübt werden könne, die Mystik und Politik zu einer neuen unterbrechenden Kraft verbindet – und von denen zugleich die Strahlkraft einer Erneuerung dieses semantisch so verkümmerten Begriffs ausgehen müsste. Ist sie vielleicht auch heute wieder gekommen, drängender denn je, die „Zeit der Orden“?

Henning Klingen, Mag. theol. (henningklingen@gmx.de), geb. 1976 in Mönchengladbach, Journalistischer Mitarbeiter im Amt für Öffentlichkeit und Kommunikation der Erzdiözese Wien. Anschrift: Ribarzgasse 4, A-1160 Wien. Veröffentlichung u.a.: Wenn die Säkularisierungsfalle zuschnappt, in: Rheinischer Merkur vom 23.3.2006.

¹⁶ A. Heller, Politik nach dem Tod Gottes, in: M.J. Rainer / H.-G. Janßen (Hrsg.), Bilderverbot (Jahrbuch Politische Theologie Bd. 2), Münster 1997, 67–87, hier 87.

¹⁷ Vgl. H. Dubiel, Ungewissheit und Politik, Frankfurt/M. 1994; Th. Polednitschek, Diagnose Politikmüdigkeit. Die Psychologie des nicht-vermissten Gottes, Berlin 2003.